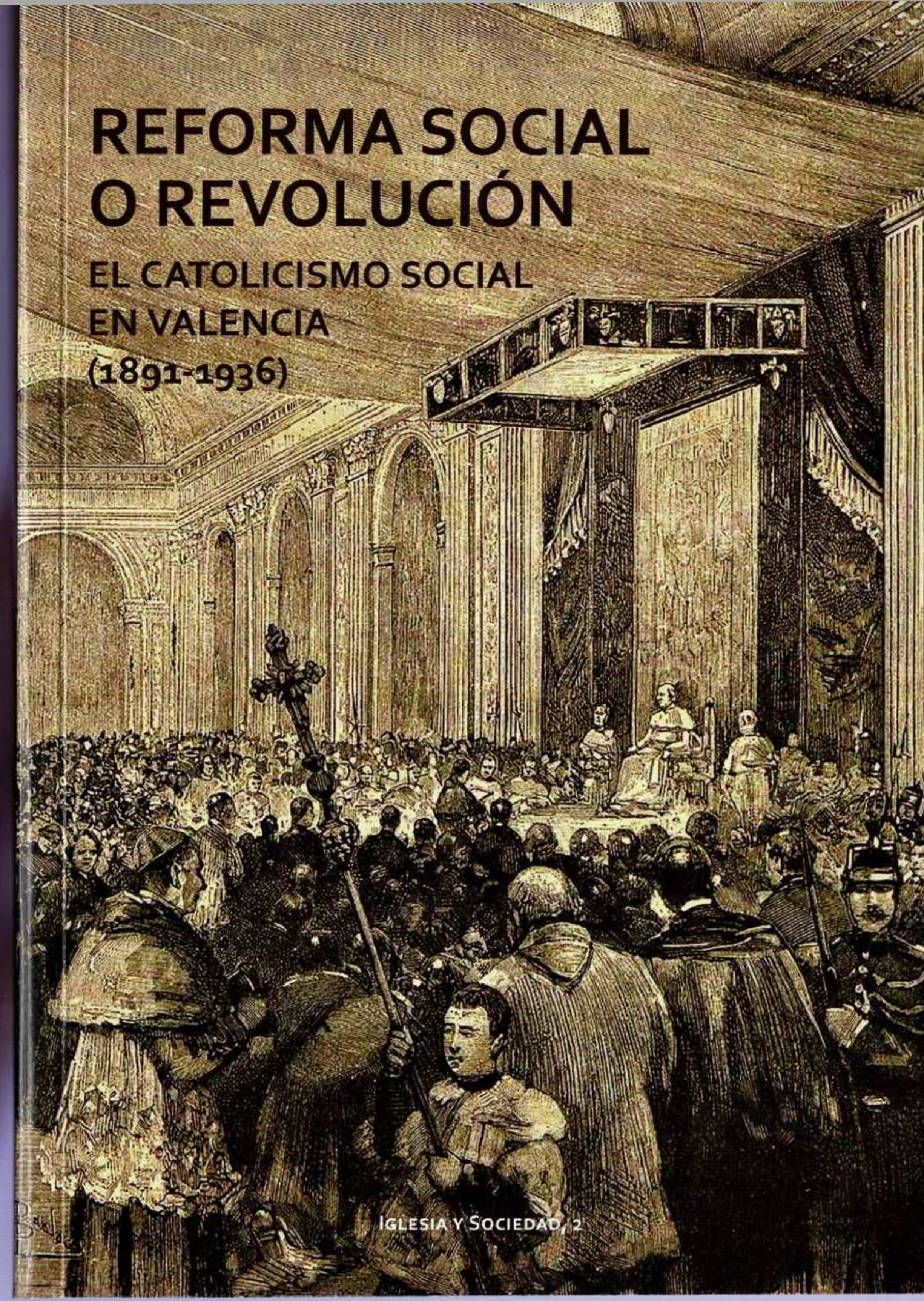


REFORMA SOCIAL O REVOLUCIÓN

EL CATOLICISMO SOCIAL EN VALENCIA (1891-1936)

Iglesia y Sociedad, 2

REFORMA SOCIAL O REVOLUCIÓN
EL CATOLICISMO SOCIAL
EN VALENCIA
(1891-1936)

Josep Martí Ferrando
Vicente Pons Alós
coords.

ARCHIVO CATEDRAL DE VALENCIA
2021

ÍNDICE

1891, EL ANTES Y EL DESPUÉS

José Andrés-Gallego

Parece ocioso recordar que hablamos de una obra -la encíclica *Rerum novarum* (1891)- que no se ha agigantado con el tiempo, sino que, publicada con fecha tan nominal como real el 15 de mayo de 1891[1], fue valorada de inmediato como un documento importante. Se recogió, eso sí, según su alcance real, que era el de contener el primer análisis pontificio suscitado concretamente por lo que entonces se llamaba «cuestión social». Sólo tiempo después, comenzaría a difundirse la idea de que fue el punto de partida de algo que se llamó la «doctrina social de la Iglesia».

En otro lugar[2], he aportado algunos datos sobre la gestación de esos dos conceptos nucleares –«cuestión social» y «doctrina social de la Iglesia»- y no es cuestión de repetirlo aquí. Pero, antes de hacerlo, ya había subrayado la importancia de entender esa relación entre encíclica y conceptos concretos como un rasgo histórico que podía inducir a un claro equívoco[3]. Como se hablaba de eso (y, en el lenguaje coloquial y en el político sobre todo, «cuestión social» se había convertido en una de esas expresiones que significan mucho más que la

1. *La Vanguardia española* (Barcelona), por mencionar un ejemplo de suficiente relevancia periodística, recogía un resumen de la misma el jueves 14 de mayo de 1891, adelantó un texto que -se decía en la noticia- se publicaría tres días después, y la resumía ya con extensas citas textuales el día 21 del mismo mes y año, pág. 2-3.

2. Andrés-Gallego, 2014: 1.203-1.292.

3. Concretamente en Andrés-Gallego, 1979: 11-116; 1999, 41-64; Andrés-Gallego y Pazos, 1993: 1-92.

acepción básica de las palabras que la forman), León XIII respondió a ello. Y ha venido a concluirse que entonces comenzó la «doctrina social de la Iglesia». Es el problema de los títulos redondos: que no sólo etiquetan lo que quiere uno etiquetar, sino que ignoran todo lo demás como si no existiera o fuera ajeno.

En realidad, la encíclica *Rerum novarum* formó parte de un giro capital en la historia de la Iglesia. Con frecuencia hemos dicho que, al pontificado antiliberal de Pío IX, siguió el aperturismo de León XIII. Pues bien, no todos creen ni creyeron que fue así. Entre ambos hubo una continuidad de fondo que es importante señalar. Para empezar, en el punto de partida se halla una vez más el impacto que tuvo la revolución de 1848 en la orientación ideológica de los dirigentes occidentales y, en general, las «gentes de orden». Hemos repetido no pocas veces que fue ése un hito capital en la historia del mundo[4]; porque, al convertir la expresión «socialismo», en proclama callejera en las principales ciudades centroeuropeas, generó un inusitado temor entre esas gentes que acabamos de calificar justo «de orden» para poner de manifiesto que hablamos de todo género de «orden» y que, por tanto, la revolución de 1848 tuvo la virtualidad de acercar a los defensores del orden religioso (católico y protestante), a quienes defendían el orden social establecido, naturalmente el económico y, en general, el cultural. En toda Euroamérica, se percibe esa fecha como un gozne decisivo[5].

Por otra parte, es bien sabido que esa revolución provocó el abandono de los proyectos reformistas para los Estados Pontificios con que había comenzado su pontificado romano Pío IX y convirtió el liberalismo en su principal objetivo de condena y rechazo[6]. Hoy podemos concretar algo más y ponerlo en relación con la conversión de la revista *La Civiltà cattolica* no sólo en portavoz de la Santa Sede, sino en ariete que preparó el terreno para que las intervenciones del obispo de Roma tuvieran la mayor eficacia, sobre todo cuando atañían a cuestiones morales, sociales y políticas[7].

Se trataba de hacer de ella un instrumento de eficacia inmediata; se publicó por eso en italiano desde el primer momento, a pesar de que el general que lo era entonces de la Compañía de Jesús, el holandés Johann Philipp Roothaan, aconsejaba publicarla en latín, precisamente para tomar distancias y ceñirse al público más culto. Esto último se logró, pero en italiano, y el secretario de estado de Pío IX, Giacomo Antonelli, no tardó en comprender la eficacia

4. Así en Andrés-Gallego, 1991: 253-264.
5. Un buen ejemplo de la amplitud de la onda, en Rosas y Ragas, 2007: 51-65.
6. Le dedicó el primer volumen de su biografía Martina, 1974.
7. Sobre esto y lo que sigue, Dante, 2004.

del instrumento. Pues bien, en sus páginas fermentó el conjunto de elementos doctrinales que dieron forma al *Syllabus* (1864) y lo mismo ocurrió con la encíclica *Rerum novarum* (1891), en cuya redacción fue decisiva la intervención del jesuita Matteo Liberatore, autor de una larga serie de artículos que publicó en *La Civiltà cattolica* sobre los temas luego desarrollados -por él mismo- en la encíclica. Él fue, en efecto, el autor del primer borrador y el del último y casi definitivo texto. Puede decirse que ambos documentos fueron el resultado de la formación de un grupo de trabajo que terminó de situar a los jesuitas en el corazón de la Sede Apostólica y en la curia romana, a cuya consolidación como instrumento fiel al papa también contribuyeron con creces.

De momento digamos que, desde ese punto de vista, la encíclica de 1891 se inscribe en un corpus del magisterio que trascendía holgadamente la cuestión social. Gregorio XVI (†1846) ya había condenado el liberalismo y el conjunto de idearios que se iban convirtiendo en inspiradores de las constituciones liberales promulgadas en medio mundo, especialmente en la encíclica *Mirari vos* (1832). Pero no había entrado en la elaboración de una doctrina alternativa con la decisión con que ahora se fue a ello. Puede decirse que había sido el último obispo de Roma que había presenciado el hundimiento de la autoridad política de la Iglesia que conllevó la quiebra del Antiguo Régimen desde 1789 ante todo. La revolución de 1848 había venido a demostrar que el derrumbe sólo había empezado, pero también que aquella convergencia de las «gentes de orden» (incluidos los protestantes) abría un horizonte que permitía pensar, al menos, en organizar una defensa común de la cristiandad.

Porque el problema ya no era el liberalismo, sino la cristiandad histórica, y eso quería decir la inspirada en la cultura occidental principalmente.

No se trataba, es obvio, de renunciar al dogma *extra ecclesia nulla salus*, definido en el siglo xv, sino de aprovechar ese giro fundamental para que el obispo de Roma recuperase el prestigio y la autoridad que había perdido mucho antes de 1789, en un lento declive que debe remontarse -a mi entender- a los últimos lustros del siglo XVI[8].

Ahora bien, esa recuperación pasaba por reordenar el magisterio en función de la pluralidad de ideologías que cundían entre los cristianos -también entre los católicos-; se trataba (o se logró de hecho) de dar a esa convergencia de las gentes de orden un fundamento doctrinal que pudieran compartir todos. La larga serie de encíclicas y demás documentos doctrinales que publicaron Pío IX y León XIII -incluida *Rerum novarum*- respondía -por lo menos, en

8. Lo planteé en términos que hoy me parecen demasiado «lubacquianos» en Andrés-Gallego, 2004: 13-56. Sobre un aspecto más concreto, Andrés-Gallego, 2012: 89-119.

parte- a ese propósito. No era la solución «católica», sino la solución cristiana lo que se proponía desde la Iglesia, eso sí, católica, sin planteamiento ecuménico alguno.

Claro que, para eso, facilitaría las cosas conseguir que, en el caso de los católicos, se desechara la pluralidad doctrinal -legítima- que había en esos momentos y, así, la Iglesia -en puridad, la Santa Sede y la curia romana- se presentara como líder indiscutible de esa convergencia de fuerzas y de gentes en el terreno doctrinal. Resumido gráficamente, el teólogo Antonio Rosmini pudo escribir cuanto escribió hasta 1848 y gozó de la máxima consideración en Roma. En 1849, dos de sus obras fueron incluidas en el *Índice*. Murió, en 1855[9].

Eso, *ad intra*. *Ad extra*, la solución estaba en recuperar la ley natural. De hecho, soluciones de derecho natural fueron las que propuso León XIII, inspirado por Matteo Liberatore, en *Rerum novarum*. El propio León XIII había formado una comisión encargada de estudiar la «cuestión social»; comisión que se transformó en Unión de Friburgo en 1884 y que instó al obispo de Roma a requerir incluso una legilación laboral internacional[10]. Pero el texto de la encíclica -lo que se dice el texto- fue comenzado y terminado por Matteo Liberatore, quien se inspiró en artículos que él mismo había publicado en *La Civiltà cattolica*.

El problema estribaba en que el derecho natural era, en sí mismo, una herencia dañada, tal como había llegado al siglo XIX, y no había conciencia de ello, por lo menos en grado suficiente. Los jesuitas de *La Civiltà cattolica* habían optado por su propia tradición aristotélicotomista; pero no había conciencia de que esa tradición había llegado convertida en lo que santo Tomás no había hecho: un verdadero sistema filosófico y teológico completo, o sea «cerrado». Esta había sido la obra que culminó con Suárez en torno a 1600 y, en verdad, había razones para abogar por ella; porque la obra de Suárez fue aceptada con entusiasmo no sólo por filósofos y teólogos protestantes casi con el mismo entusiasmo que por los católicos. Quizá Rousseau había sido el último de los grandes admiradores de Suárez.

Suárez, por tanto, podía servir como el común inspirador que se buscaba. Pero no se había advertido que había sido el punto de partida -o un hito capital- en la imposición del positivismo jurídico, y eso tenía que ver con la vigencia del derecho natural. Antes, desde que lo propuso Vázquez de Menchaca ya en el siglo XVI y se aceptó, había comenzado a imponerse la idea de que la ley natural era una esencia inmutable, y eso era lo contrario de lo

9. Gianni, 1989: 415-444.
10. Joblin, 1990: 357-372.

que Aquinas había escrito. Si la naturaleza cambia, cambia la ley que la rige, había advertido[11].

Basta ahora recordar que, en 1891, cuando se publicó la encíclica, redactada sobre estas bases, ya había muerto Nietzsche y, por tanto, se había formulado la propuesta nihilista, el futuro no se podía prever como una lucha entre el derecho natural rigurosamente tomista y la subjetividad como absoluto, sino entre ésta y la ley natural como esencia inmutable, o sea como absoluto precisamente. Era una batalla perdida -para el derecho natural- a medio o largo plazo, claro está que en el orden teórico. Otra cosa sería lo que se hiciera, concretamente para mejorar las condiciones de los trabajadores, y lo que sucediera cuando se comprendiese el error cometido en la filosofía católica del derecho y, por su influencia, en la protestante[12].

Pero quizá se entiende ahora mejor, en su mayor profundidad, por qué krausistas y tomistas en España, por ejemplo, pudieron ponerse efectivamente de acuerdo para desarrollar el derecho laboral a comienzos del siglo xx. Ambas partes coincidían en un concepto de ley natural que no era, digamos simplemente realista, ajustado a la realidad. En 1900 (y antes también), los propios filósofos católicos del derecho partían de la base de la inmutabilidad de la ley natural y aceptaban más de lo necesario -si eran fieles a Aquinas- el positivismo jurídico[13].

En la historiografía donde se habla de estas cosas -lo cual no significa que se interpreten como aquí nos atrevemos a hacer-, se habla de ese tomismo nucleado en *La Civiltà cattolica* como del «neotomismo» y se menciona como figura principal a uno de sus redactores jesuitas, el jesuita Taparelli d'Azeglio (†1862), que había experimentado en Sicilia los males de la revolución del 48[14] y cuyo *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (1840-1843), en cinco volúmenes[15], se convirtió en todo el orbe católico -el más culto, claro es-, mediado ya el siglo, en el principal vademécum del nuevo orden teórico llamado a reforzar la convergencia de las gentes de orden en torno a la sede de Pedro[16].

Taparelli había leído ciertamente a santo Tomás; pero no se puede decir que su obra se fundara sobre esa lectura ni que pretendiera restablecer su pen-

11. Es una paternidad particularmente desarrollada en la obra de Francisco Carpintero Benítez a partir, sobre todo, de su libro de 1977: 307 pp. Vuelve sobre ello en 1992: 21-200.

12. Del propio Carpintero, 1999.

13. Llano, 1998: 219-274; 1997: 190 pp.; Llano y Rus, 1997.

14. De Rosa, 1963.

15. Palermo, Stamperia d'Antonio Muratori. La revisó y acrecentó notablemente en la reed. de 1855.

16. En francés se tradujo en 1857; a la lengua de los hispanos, en 1866; reed. 1884.

samiento[17]. El primero que leyó directamente a santo Tomás y se esforzó en devolverle su fisonomía original desde la propia tradición tomista -por malparada que estuviera-, que era la dominica, fue, como es bien sabido, Zeferino González, que la vertió en una amplia bibliografía desde 1864[18]. Publicada en Manila, se diría que no podía competir con la editada en Italia. Pero fuerza es decir que compitió y que el futuro cardenal Mercier recordaba la *Filosofía elemental* de fray Zeferino como una obra capital en la formación que él mismo recibió en el primer lustro de los años setenta del siglo XIX[19] (en rigurosa simetría con «los chichones mentales» que esa misma obra le produjo a Miguel de Unamuno[20]).

Fray Zeferino no era ajeno a las preocupaciones de Roma; simplemente, creía que el tomismo verdadero era otro, exactamente el de santo Tomás y no el reinterpretado en la segunda escolástica del siglo XVI. Que compartía las preocupaciones, lo demuestra su implicación en el intento de Alejandro Pidal y Mon de formar en España, entre 1881 y 1884, eso mismo que se buscaba desde la Sede Apóstolica: la unidad de los católicos en el campo de la política, entendida en el sentido más amplio, también como unidad doctrinal. Pero Zeferino González valoraba positivamente a Rosmini[21]. No concebía la unidad de los católicos, además, como un nuevo partido del tipo de los formados en España en torno a Cánovas y Sagasta -integrado por «amigos políticos»-, sino como una asociación realmente articulada incluso a escala local (como lo eran, por cierto, los partidos de izquierda en gran parte de Europa, incluida España). Los partidos republicanos y les células de la Internacional, en efecto, habían introducido un modelo de organización partitocrática mucho más eficaz que el de los partidos que en España disfrutaban del «turno pacífico» -liberales conservadores y liberales fusionistas eran sus nombres-; partidos cuya articulación local no se basaba en células, sino en «caciques» que sirvieran de transmisores entre la gente de los pueblos y la Administración central[22]. No otra cosa -sino la copia de lo que habían comenzado a hacer, por el contrario, los republicanos y los de la Internacional- lo que supuso la política del dominico que había sido llamado de Manila para convertirse en obispo de Córdoba -Zeferino Gonzálezal procurar que, en todas las parroquias de la diócesis andaluza, se constituye-

17. Basta leer las referencias que hace a él en la ed. del *Saggio* de 1851: 343, 564, 571, 587, 601, 633. Al parecer, la ed. de Palermo tenía demasiados fallos léxicos italianos (o sea toscanos), quizá porque autor y editor no eran toscanos.

18. Sobre todo a partir de González 1864.

19. En este sentido, Gómez Molleda, 2008: 62.

20. Según su propia expresión, *cit.* Rabaté, 2009: cap. 2:3.

21. De Llera, 1981.

22. El aspecto positivo de esta dinámica, en Romero Maura, 1981: 71-88.

ran Círculos católicos de obreros, del tipo de los organizados por el conde De Mun en Francia desde 1871[23].

La operación de Alejandro Pidal, con el dominico como mentor, la frustró León XIII al aconsejar al primero que se incorporase con sus propios amigos al partido de Cánovas, contra el que sólo levantaba suspicacias el apodo de «liberal». Alejandro Pidal y Mon, sus amigos y su mentor, Zeferino González, bajaron la cabeza y aceptaron, y el dominico fue elevado a arzobispo, pero no volvió a fomentar -que uno sepa- la creación de Círculos obreros como lo hizo en Córdoba entre 1877 y 1883.

Ahí se abrió una fisura que se agrandaría mucho más con el tiempo y que no se redujo a España ni a su política, sino que tuvo consecuencias doctrinales de primerísimo orden. Mientras unos jesuitas reforzaban la figura de Suárez y, en conjunto, la interpretación de Aristóteles y Tomás que habían elaborado sus propios filósofos y teólogos desde el siglo XVI, otros dominicos impulsaron la lectura directa de Aquinas, y esto último tuvo un segundo hito capital -tras el de la primera obra de Zeferino González- en 1899-1911, cuando se publicó la obra principal de un discípulo suyo, Norberto del Prado, asturiano y dominico como él. Fue fray Norberto quien se dio cuenta de algo que no hemos encontrado en la lectura directa de santo Tomás que hizo fray Zeferino: la importancia central del acto de ser en la metafísica tomista[24]. Unos años después (1919), al acabar la primera guerra mundial, lo vería también el francés Gilson[25]. No es fácil explicar que un buen conocedor de la *Revue thomiste*, como fue el filósofo francés, no topara con los avances de su obra que publicó Norberto del Prado en esa revista desde 1898. Pero sólo cabe decir que le llamó la atención sobre ella Jacques Maritain ya en 1931[26] y Gilson le dedicó una escuetísima nota en la reedición ampliada de 1942 de *Le thomisme*. La reseñó, eso sí, en las «*Notes bibliographiques*» con que cerró *L'esprit de la philosophie médiévale* en 1944[27]). El silencio parece hoy clamoroso; debemos advertir, no obstante, que el francés

23. Lo estudié en Andrés-Gallego, 1983: 187-190.

24. Empezó a publicarlo por entregas en la *Revue thomiste* en 1898 y, posiblemente, se comenzaron a hacer tiradas aparte como libro, a juzgar por Del Prado, 1899, 117 pp. Pero la obra completa, con el mismo título, fue Del Prado, 1911, 659 pp. Es incomprensible que no exista una traducción a la lengua materna de Norberto del Prado.

25. Gilson, 1919; reed. rev. y aum., 1922; 3ª ed. aum., 1927.

26. En carta de 20 de abril de 1931, ed. crítica de Prouvost, 1991: 51-54.

27. Gilson, 1944, 430; 1998, 430. En el resto del libro, cita la obra de Del Prado en la pág. 84. En el índice se menciona también una cita en la página 426, donde se habla en realidad de Zeferino González. Lo mismo y en las mismas pág. en la 2ª ed. rev, 1969, que se reimprimiría varias veces.

tampoco se hizo cargo de Heidegger hasta la nueva ampliación editada en 1945, y eso a pesar de que, en este último caso, sí señaló lo que creía él que, del *esse* tomista, coincidía con el *dasein* del alemán[28].

Me detengo en esta cuestión porque sólo a partir de ahí, del puro acto de ser como lo primero, podía abordarse una verdadera recuperación y -¿por qué no?- un superación de santo Tomás y, en consecuencia, de la ley natural en que quiso apoyarse León XIII al publicar *Rerum novarum*. Esa noción debía llevar a la reconsideración de la ley natural, en la que Aquinas fue demasiado fiel -acaso- a la herencia de Boecio, y eso también hay que decirlo. (Lo advertiría Juan Pablo II casi cien años después[29].) Me refiero a que la naturaleza humana no parece que pueda ser ajena a la condición de imagen de Dios y, en consecuencia, tampoco puede serlo la ley natural propia del ser humano.

Por lo demás, Zeferino González había echado ya su cuarto a espadas al publicar una primera propuesta de «economía política» cristiana, escrita en 1862, en una época en la que ese concepto, el de «economía política», equivalía a lo que, en el siglo XXI, llamábamos «economía» sin más[30]. En esa anterior denominación, la economía no se decía «política» porque la dirigieran los políticos, sino porque rompía la reducción originaria del término griego «economía» al ámbito doméstico y la proyectaba sobre la «polis», la comunidad.

En tal sentido -el de «economía política» tal como se entendía en el siglo XIX- hay que emplazar también la encíclica *Rerum novarum*. En ella, hay por lo menos dos matices, de otra parte, que señalan la diferencia entre la tradición tomista jesuítica que la alimentó y el neotomismo dominico: uno es que, por primera (y última) vez hasta el día de hoy -claro es que uno sepa-, un obispo de Roma declaró que la propiedad privada es de derecho natural. Hacía siglos que eso se discutía o, mejor, que las opiniones se dividían al respecto. Balmes lo había afirmado también, digo el carácter de derecho natural. Pero justo hasta esos años previos a la revolución de 1848, entre los católicos prevalecía la idea de que era consecuencia necesaria del pecado y que, en el estado «natural» originario, todo era de todos[31].

Eso implicaba otro aspecto de primer orden en la teología dominante en 1891, el de la relación entre lo «natural» y lo «sobrenatural» y, sobre todo, la

28. Gilson, 4ª ed., 1942; 5ª ed. rev. y aum., 1944; 6ª ed. rev., 1967.

29. Sobre esto y lo que sigue acerca de la naturaleza, la brevísima pero útil introducción de Correa, 2018.

30. González, «La economía política y el cristianismo», en 1873: 1-121. Dice en el propio texto que lo había escrito en Manila en 1862.

31. Lo advertí en Andrés-Gallego, 1989: 227-234.

consecuencia de afirmar que todo ser humano tiene dos fines distintos, uno natural y otro sobrenatural. Era un asunto primordial porque, si tenemos dos fines, también tenemos dos códigos morales, que se derivan -uno- de la ley natural, y el otro, de la «ley sobrenatural», o sea de la de Dios. Cosa que supone afirmar que Dios crea al hombre de manera «natural» y, luego, en un «luego» que nunca hubo en puridad según la Biblia, lo eleva al orden sobrenatural y es en este momento cuando lo hace a su imagen. En el mejor de los casos, se trataba de un dualismo que implicaba dos grados de perfección distintos, y recuérdese que eran tiempos en que regía plenamente la idea de que el «estado de perfección» por antonomasia era el de los religiosos[32].

Vista así, la *Rerum novarum* venía a expresar una -necesaria y urgente- exigencia de la justicia (natural) para los obreros.

La encíclica *Rerum novarum* tuvo una enorme resonancia inmediatamente después de su publicación[33]; el eco de la prensa occidental fue notable y duradero; se hizo en los parlamentos de representantes de los diversos estados y se convocaron congresos para centrarse en ese texto.

Esto último es relevante porque, en 1863, los dirigentes católicos belgas habían convocado un congreso católico nacional en Malinas, y ese nuevo tipo de organización, los «congresos» -desarrollado en muy diversos ámbitos del saber como algo nuevo en el siglo XIX- adquirió así carta de naturaleza y se extendió por muy diversos países. En Italia, el *non expedit* de Pío IX alentó en los años setenta el recurso a es mismo género de asambleas, que daría lugar a la *Opera dei Congressi,* y ese mismo camino emprendieron los obispos españoles -como los de muchos otros países, cada uno en su momento- en los años ochenta[34]. En España, la iniciativa la tomó el obispo de Madrid-Alcalá después de un viaje a Roma que hizo en 1887; Ciriaco María Sancha -el obispo en cuestión- era un hijo de familia labradora humilde, de la diócesis de Osma; se había curtido en el regalismo cubano del sexenio revolucionario 1868-1874 -en el entonces famoso «cisma de Llorente»[35]- y era un políglota que sabía muy bien por dónde iban las cosas en Europa y América[36]. Fue en los comentarios que hizo y publicó a la encíclica *Libertas* (1888), de León

32. Remito únicamente a la obra clásica de De Lubac, 1991. Hay una buena y extensa reconsideración de Illanes, 1988, 149-192.

33. Un amplio elenco de casos, en Furlong y Curtis, 1994.

34. Lo que sigue, intenté detallarlo en Andrés-Gallego, 1975: 34ss; 1984. De todas formas, el estudio más completo sigue siendo el de Montero, 1983.

35. Sobre este episodio, López Martín, 1999: 905-967.

36. Las biografías trazadas por Herrera, 1969; Martínez Esteban, 2013. Además, el número monográfico que se le dedicó en *Toletana,* núm. 21 (2009), 1-276.

XIII, donde anunció que sopesaba la conveniencia de convocar un congreso católico para estrechar los vínculos de unión que debía haber entre los españoles que se decían cristianos y medir sus fuerzas -unidas- para aplicarlas al servicio de «la causa católica», «para resistir a la guerra que colectivamente se viene haciendo a nuestra fe y a nuestras tradiciones cristianas», llegaba a decir[37]. Pero fue en el II Congreso Católico español, el celebrado en Zaragoza en octubre de 1890, cuando se organizó en su seno una sección centrada en la cuestión social.

Meses antes, se había celebrado en Berlín una conferencia internacional sobre lo mismo que tuvo resonancia en todo el occidente cristiano. La iniciativa había partido en realidad de un grupo de católicos suizos, que empezaron a organizarla con la idea de reunirla en Berna, y que contaron con el aliento explícito de León XIII, sobre todo desde que, el primero de mayo de 1889, por medio de una carta del secretario de Propaganda Fide, Jacobini, hizo llegar su apoyo al diputado del parlamento suizo Caspar Decourtins. Antes de que acabara el año, sin embargo, el emperador Guillermo II hizo suya la idea y pidió expresamente que se celebrara en Berlín[38].

Sabemos que la legislación laboral venía abriéndose paso en el resto de Europa con gran lentitud, desde la promulgación de las medidas francesas de 1793 y las británicas que se iniciaron con la ley de 1802 sobre aprendices de la industria textil algodonera. Ciertamente, las medidas francesas de la primera de esas fechas se asemejaban más a las formas de actuación del Antiguo Régimen que a las que se abrirían paso con el liberalismo. En todo caso, la promulgación sistemática de medidas laborales, fuera del caso de Inglaterra, sólo había empezado a tomar fuerza en los años ochenta, con el conjunto de disposiciones que Bismarck adoptó entre 1881 y 1889 a fin de detener el crecimiento de la opinión socialdemócrata que se exteriorizó en las elecciones de la primera de estas fechas, en las que los candidatos de esa tendencia obtuvieron más de 300.000 votos.

El cambio de sede era muy favorable para los deseos del obispo de Roma -aunar a todos los cristianos con el derecho natural como fundamento- y era muy oportuno en la propia Alemania. Hacía mucho que el *Kulturkampf* de Bismarck se había clausurado. Concretamente, la amenaza de los socialdemócratas –de la que Bismarck tomó plena conciencia ante los 493.000 votos que obtuvieron sus candidatos en las elecciones del *Reichstag* de 1877- había llevado al canciller prusiano a entenderse en 1878 con sus enemigos «menores»,

37. Apud *Boletín eclesiástico de la diócesis de Madrid-Alcalá*, 7 de agosto de 1888.
38. Todo esto, según Keane, 1891: 45.

los nacional-liberales y el *Zentrum*, el partido que, sin ser confesional, aglutinaba a los católicos. Desde esa fecha, la situación había cambiado radicalmente: entre todos los dichos -conservadores de Bismarck, nacional-liberales y *Zentrum*- se había llegado a promulgar, en el mismo año 1878, una ley que prohibía la existencia de asociaciones, periódicos, manifestaciones públicas y meras reuniones de carácter socialista, so pena de destierro. Luego, entre 1880 y 1887, se promulgaron las llamadas «leyes de paz», que superaban la situación creada por el *Kulturkampf*, un año antes de la publicación de la encíclica *Libertas*, en la que León XIII había fijado los límites de la libertad en el ámbito público.

En 1881, los votos conseguidos por la SPD (los socialdemócratas) habían descendido a 312.000, a pocos meses de que Bismarck, con sus nuevos aliados, comenzara a adoptar una serie de medidas de previsión social que supusieron la introducción de un cierto seguro de enfermedad (1883), de accidente (1884) y jubilación (1889). Pero, en los años finales de esa misma década, la espiral huelguística se había reanudado y, en las elecciones de 1890, los socialdemócratas obtuvieron 1.427.000 votos. Bismarck no sólo hizo aplicar de nuevo y con rigor la ley antisocialista de 1878, desde 1886, sino que además sopesó convertirla en ley permanente.

No cabía engañarse, pese a esto. Los 493.000 votos de los socialdemócratas en las elecciones generales de 1877 se habían reducido ciertamente a 312.000 en las de 1881. Pero habían llegado a 1.427.000 en las de 1890.

En 1888, la muerte de Guillermo I había conllevado la coronación de Guillermo II, hombre a quien se veía como persona autoritaria y romántica, poco equilibrada e impaciente. Y el nuevo emperador no respaldó la política antidemocrática y antisocialista que propugnaba Bismarck con el apoyo de los conservadores. El gran triunfo de la SPD en los comicios de 1890 fue decisiva; Bismarck insistió en su política y Guillermo II lo cesó.

En realidad, él había sido quien ofreciera al emperador la formación de una comisión europea que, presidida por el propio Guillermo II, estudiara las condiciones laborales en todos los países, y fue eso -con diversas iniciativas de distinto origen- lo que reorientó la conferencia internacional proyectada en Berna a la celebración del Congreso Social internacional de Berlín, todavía en 1890.

La decisión de introducir una sección de cuestiones sociales en el Congreso Católico español de octubre de 1890 no fue, así, sino el eco de un acontecimiento que había llamado la atención de medio mundo. Pero significaba un quiebro capital en los comportamientos liberales e individualistas, remisos ante la intervención del Estado en las relaciones de producción.

El congreso español tendió a priorizar, como el anterior, los asuntos que concernían a la política. Pero, para empezar, no fue poco lo que se dijo en las conclusiones que se aprobaron inmediatamente antes de la clausura[39]:

> «Tercera. El Congreso pide al Estado que proteja al obrero en sus derechos esenciales, cumpliendo su misión de tutela jurídica de todos los ciudadanos y en especial de los más débiles».

Optaba, pues, por el intervencionismo estatal por medio del poder legislativo.

No hay que desvincular esa reorientación -que convertiría en reclamo universal León XIII al año siguiente, en la encíclica *Rerum novarum*- el giro proteccionista que se había dado en la política mundial en 1890[40].

En el Congreso de Zaragoza -en esa misma conclusión-, se pedía que los gobernantes adoptasen medidas laborales que contemplaran tres grandes problemas: uno el de las mujeres y los niños obreros, otro el de las condiciones generales del trabajo y la remuneración, por último el del descanso dominical. Se aludía con esto último a una cuestión particularmente candente en los países cristianos -incluida sin duda España-; con lo primero, a un problema generalizado en el mundo laboral de Occidente; con lo segundo, en fin, a problemas determinados y a veces recientemente experimentados y denunciados en las luchas obreras peninsulares. El texto fue éste:

> «Por lo tanto [el Congreso] pide leyes protectoras de los niños y las mujeres, que eviten en absoluto el trabajo de los primeros en las fábricas y talleres en edad que les sea perjudicial, y que impidan en cuanto a las segundas los abusos que puedan perjudicar su salud, su moralidad y la vida de familia.
>
> «Pide asimismo leyes en favor de todos los obreros, que impidan los agios y la explotación de que puedan ser víctimas, el abuso de los contratistas especulando con préstamos y ventas de sustancias nocivas alimenticias, o a precios y condiciones que vengan a mermar considerablemente los medios de subsistencia del obrero, la duración excesiva del trabajo y las malas condiciones de higiene o de seguridad del mismo.
>
> «Pide disposiciones legales que impidan la violación del día festivo y que faciliten la vida de familia en todos los individuos de la clase obrera»[41].

39. Detallé lo que sigue en Andrés-Gallego, 1983: 57-60, que resumo y matizo en lo que sigue.

40. Con todo -sobre la relativa importancia del cambio (muy resaltada en la historiografía), la revisión de Nye, 1991: 23-46.

41. En el original, es un párrafo sin puntos y aparte. Los incluimos para facilitar la lectura.

Apenas se apuntaba el problema del campo («Debe también el Estado proteger la industria agrícola») y, al reclamar protección para las asociaciones obreras, se inclinaba de hecho por las mixtas (atiéndase que la palabra «sindicato» no tenía aún la acepción que se le daría en el siglo XX):

> «Y respecto de las asociaciones, debe amparar y fomentar la propiedad cooperativa, las asociaciones morales y económicas de los obreros, los sindicatos mixtos, y en general todas aquellas que redunden en beneficio de las clases inferiores».

Publicada la encíclica (1891), una de las primeras reacciones singulares y de importante resonancia fue la decisión del ministro francés de Obras públicas de repartir ejemplares de *Rerum novarum* entre los funcionarios que dependían de él[42]. Como cosa de Francia, por aquellas calendas, era mundialmente importante un gesto así. Las relaciones entre la Santa Sede y la República francesa pasaban por momentos de «dulzura», es verdad. En 1890, por medio del cardenal Lavigerie, había lanzado León XIII la propuesta de *ralliement* de los católicos con la República, cuyo fundamento doctrinal explicaría el propio papa en la encíclica *Inter innumeras sollicitudines* (1892).

Es importante subrayar estas referencias coetáneas a la política porque, precisamente, es algo que llama la atención en la acogida de *Rerum novarum*. Los primeros congresos católicos importantes que se hicieron eco de ella fueron los celebrados en Danzig y en Malinas en el verano y el comienzo del otoño del mismo año 1891. Ambos cayeron en terreno fecundo y, al mismo tiempo, pantanoso.

El congreso de Danzig se celebró, en efecto, en los mismos mese en que las elecciones generales al *Reichstag* dieron al *Zentrum* más de cien diputados en las elecciones al *Reichstag*. Pero fueron también los días en que los socialistas de la SPD, reunidos en su propio congreso en Erfurt, encargaron de redactar un nuevo programa a Karl Kautsky, considerado un gran conocedor pensamiento marxista. Así, del nuevo programa de la SPD, desaparecieron todos los ecos del pensamiento -mucho más moderado de Lassalle y se adoptó una clara terminología marxista[43]. No tardaría, sin embargo, en surgir la desviación revisionista con Bernstein que supondría el abandono fáctico de la huelga general como medio de presión y la apuesta por los convenios colectivos. «Tres direcciones capitales, gracias a la escisión del congreso de Erfurt, ha tomado

42. Según *La Semana católica de Salamanca*, V, núm. 287 (27 de junio de 1891), 10.
43. Schaev, 2011: 19-51.

el partido socialista alemán -resumía unos meses después, en Barcelona, el catedrático de derecho internacional Trías y Giró-, a saber: la de los viejos socialistas dirigido[s] por Bebel; la de los jóvenes socialistas que siguen bebiendo en las fuentes de Karl Marx y que dirige Werner, y otra más moderada que transige con las leyes militares de Alemania y con la Triple Alianza»[44].

No iba a ser una solución; pero los resultados tardarían en verse.

En Bélgica, el congreso de Malinas de 1891 contó con la asistencia del nuncio y de una gran parte del episcopado junto a unos dos mil inscritos. Como los anteriores desde 1863, se celebró en Malinas porque era esta ciudad la sede primada del país y el organizador, su arzobispo, a la sazón el cardenal Goossens, quien, ya en el discurso inaugural, centró las discusiones porvenir en la *Rerum novarum* por más que no olvidara la reivindicación del poder temporal del obispo de Roma.

Había, ciertamente, diferencias con los que habían comenzado a organizarse en España. Al primer Congreso Católico español (1889) habían asistido 14 prelados y se habían inscrito 1.948 socios; al segundo (1990), 34 y 4.287, respectivamente; al tercero (1892), acudirían 27 y 4.850, siendo así que el episcopado español superaba con mucho el medio centenar. El de Malinas de 1891 fue presidido, además, por una personalidad de la política belga, Victor Jabobs, consejero de Estado, y tuvo amplia representación extranjera, incluida España[45].

Tenían más resonancia, por más que ya no fueran la novedad que habían sido en los años sesenta. Recuérdese que Bélgica se había independizado de los Países Bajos en 1830 precisamente para defender su idiosincrasia mayoritariamente católica; pero que la vida pública belga no tardó en abocar al enfrentamiento entre «liberales» y «católicos». Una de las razones principales fue el desacuerdo sobre el *status* que querían los unos y el que admitían los otros para la enseñanza libre, que era la que querían los segundos, en relación con la enseñanza estatal, que era la preferida por los liberales. Y a eso se había sumado, sobre todo desde 1870, la agudización del enfrentamiento lingüístico –relacionado también con la enseñanza- entre valones y flamencos. Con una particularidad: que los liberales y los socialistas abundaban más entre los valones –que eran francófonos- y los «católicos» entre los flamencos, que tenían y tienen su propia lengua, de matriz germana. Por eso, la victoria electoral de los «católi-

44. Extracto de la conferencia sobre «Los principios socialistas y los principios católicos» pronunciada el día 3 en el «Círculo Barcelonés de Obreros»: *La Vanguardia española*, (Barcelona), 4 de enero de 1892, pág. 2.

45. Todo ello según la crónica de Y., «Congreso católico de Malinas»: *El Bien público* (Mahón), xx, núm. 5604 (16 de septiembre de 1891), 1-2.

cos» en 1884 había supuesto también la victoria de los flamencos, y «católicos» flamencos y valones fueron los que llevaron el país hacia el reconocimiento de la enseñanza libre y la promulgación del sufragio universal, ya en 1893.

Puede parecer paradójico; pero esto fue también un avance influido por la encíclica de 1891. Aunque, en Europa, era fruto de la Revolución francesa, sólo desde 1867 había comenzado a reconocerse en algunos otros países el derecho universal a que votaran los varones (y sólo los varones, claro es que mayores de edad). Había comenzado por promulgarse en la Confederación del Norte de Alemania en 1867, en España en 1869 -aunque se derogase en 1877-, en el Imperio Alemán en 1871, en Suiza en 1874, en España otra vez en 1890, y seguirían Bélgica en 1893, Noruega en 1898, Rusia en 1905, Austria en 1906, Suecia en 1907, Portugal en 1911, el Reino Unido en 1913, los Países Bajos en 1917...

En Bélgica, fue un factor importante para que el particularismo flamenco no cuajara por el momento en un movimiento nacionalista de carácter separatista como ocurría en otros casos.

Pero el fondo de los problemas era -por lo menos en parte- el mismo que hemos visto. La lectura del mensaje que enviaron los congresistas malinenses a León XIII al inaugurar el congreso de 1891 se hacía eco de la problemática que hemos intentado explicar: la propuesta del obispo de Roma se interpretaba como una apelación integradora, que no se restringiera a los católicos y que viniera a defender el orden establecido, claro que en términos de justicia. «En medio de los disturbios que agita[ba]n el mundo del trabajo y comprometen la paz social», el papa había venido a pronunciar «palabras de verdad, justicia y caridad». «La doctrina luminosa y serena obtiene la respetuosa atención de todos los que se preocupan por el porvenir de nuestras sociedades y de la solución pacífica de todos los problemas planteados en nuestra época por las reclamaciones necesarias y frecuentemente amenazad[or]as del proletariado». Por eso la encíclica servía «aun para aquellos que no reconocen la autoridad religiosa».

> «Sí, Santísimo Padre, en nombre de todos los patronos y de los obreros, de los ricos y de los pobres, sed bendito por haber definido en términos tan claros y tan firmes las verdades fundamentales sobre las cuales descansa el orden social».

Por lo menos los redactores, habían entendido cabalmente el carácter «naturalista» del mensaje: apelaban «a los guardianes naturales del derecho de gentes» (a quienes, por lo mismo, implicaban también en la soberanía temporal

que reivindicaban para León XIII)[46], como se había hecho en Danzig[47] y en los congreso españoles.

Con una salvedad: en estos últimos, los inmediatamente posteriores a la publicación de la encíclica, se tardo en superar lo que se habían adelantado a acordar los asistentes al de 1890. Antes de que acabase 1891, comenzaría a organizarse el III Congreso Católico español, a celebrar en Sevilla en octubre del año siguiente, y la encíclica *Rerum novarum*, paradójicamente, aparecería en las secciones del programa dedicadas a «Asuntos de carácter piadoso» y «Asuntos de caridad»[48]. Y, cuando tuvo lugar, se dieron expresamente por reproducidas las conclusiones del de Zaragoza. En las añadidas en este de Sevilla de 1892, apenas se hizo una mención expresa pero deshilvanada a la intervención del estado, fuera de insistir en la necesidad de que se aprobase el proyecto de ley sobre descanso dominical, en las Cortes a la sazón; que se trabajara «por conseguir la reconstitución de la propiedad comunal y el restablecimiento del derecho de poseer bienes inmuebles que disfrutaban las instituciones benéficas, pidiendo al efecto al Estado la legislación conveniente», y por «pedir al legislador la prohibición absoluta de la asistencia de los niños y adolescentes a los juicios orales»; lo que, en verdad, tenía poco que ver con que se había planteado en el congreso de 1890. En realidad, en el ámbito obrero, el listón de 1890 no sería superado sino en las conclusiones del IV Congreso Católico, que tuvo lugar en Tarragona en octubre de 1894; conclusiones en las que figuró una afirmación aún más explícita del credo intervencionista que la de Zaragoza de 1890:

> «La intervención que corresponde al Estado en la solución de este difícil problema en las naciones católicas consiste:
>
> a) En acatar y hacer respetar el divino magisterio de la Iglesia católica, [...].
>
> b) En desvelarse para que sus súbditos consigan la satisfacción de sus necesidades, por medio de reformas sociales, [...].
>
> c) En dictar leyes y otras disposiciones que, sin perjudicar los derechos esenciales, así de los individuos, como de las familias y colectividades, sean el complemento de la tutela jurídica a que está obligado a favor de todos y en especial de los desvalidos».

46. «Mensaje dirigido a León XIII por el Congreso Católico de Malinas», 9 de septiembre de 1891, *ibidem*, xx, núm. 5610 (miércoles 23 de septiembre de 1891), 2.

47. *El Liberal* (Madrid), xiii, núm. 4457 (2 de septiembre de 1891), 2.

48. *El Criterio: Diario católico* (Salamanca), i, núm. 91 (4 de diciembre de 1891), 3.

Y luego concretaba las medidas a adoptar, aunque fuera para quedarse, expresamente, en las cotas de 1890, sin otra añadienza que algunos detalles dictados por la coyuntura:

> «Entre los remedios basados en la acción pública, el Congreso cree conveniente:
>
> a) Dar por reproducida la Conclusión 3.ª de la Sección 4.ª del Congreso de Zaragoza.
>
> b) Que se procure obtener del Estado alguna rebaja en los tributos, especialmente en el impuesto de consumos y derechos reales, en la contribución territorial y aún en la industrial, por lo que se refiere a las pequeñas industrias.
>
> c) Es necesario gestionar cerca del Gobierno para que desaparezcan las dificultades que las leyes militares y el consejo de familia oponen a la celebración del matrimonio, y la imposibilidad que, tanto la legislación, como la práctica abusiva de los encargados de aplicarla, han creado a las personas pobres para tramitar los expedientes».

Desde 1893, con mayor gravedad desde 1895, España se vería inmersa en guerras coloniales al otro lado del Estrecho y del Atlántico, que absorbieron la atención y las fuerzas.

Pero los ecos ya llegaban, para entonces, del otro lado del Atlántico precisamente, y eso insistía en la eficacia integradora de la política romana de la que la encíclica formó parte; en el verano de 1891, llamó la atención internacional que, en la Halle Association de Nueva York, un pastor protestante considerase *Rerum novarum* como el principal documento emanado del Vaticano y «punto de partida de una nueva civilización»[49]. El rector de la recién creada (1886) *Catholic University of America*, John Joseph Keane, obispo titular e Iasus, comentaba elogiosamente la encíclica en *The Quarterly journal of economics* de la universidad de Oxford; criticaba enérgicamente el liberalismo económico, que consideraba nacido de la secuencia filosófica formada por Hobbes, Hume y Adam Smith, y hablaba abiertamente de la relevancia que en los Estados Unidos e Inglaterra tenía la libertad política como ámbito ideal para desarrollar la política laboral que hacía falta.

También se hacía eco de la acogida que habían brindado los cardenales Manning y Gibbons, respectivamente en Inglaterra y Norteamérica, a la pro-

49. *La Semana católica de Salamanca*, v, núm. 294), 15 de agosto de 1891), 9. Exactamente la misma noticia y redacción, en *El Mahonés: Bisemanario católico popular y de noticias*, v, núm. 274 (22 de agosto de 1891), 2.

puesta de León XIII[50]. Pero su decidida apuesta por el sistema político norteamericano y por la asociación de los llamados *Knights of Labor* acabaría por pasarle factura en 1896. Fue cesado como rector y llamado a Roma para ser -aquí- arzobispo titular de Damasco (1897) y desempeñar cargos curiales cuya importancia administrativa no compensó, probablemente, sus afanes por secundar los deseos de León XIII y proyectarlos sobre un país cuyas reglas políticas de juego poco tenían que ver, ciertamente, con las del continente europeo.

Quizá su éxito y su fracaso sirvan para trazar los límites de la acogida que tuvo, de una parte, *Rerum novarum* y, de otra distinta, la intención pontificia de dar con ella un paso más en el empeño de lograr un frente común -de composición ecuménica, pero de primacía católica- que respaldara la cultura occidental en que había cuajado el cristianismo, por más que no fuera la única cultura de raíces cristianas.

50. Keane, 1891: 25-46.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRÉS-GALLEGO, J. (1989). «La evolución de los conceptos de propiedad y bien común en la España del siglo XVIII». En: *Haciendo historia: Homenaje al profesor Carlos Seco*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 227-234.

ANDRÉS-GALLEGO, J. (1975). *La política religiosa en España, 1899-1913*, Madrid, Editora Nacional, 512 pp.

ANDRÉS-GALLEGO, J. (1979). «La Iglesia y la cuestión social: replanteamiento». En: *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*, San Lorenzo del Escorial: Colegio Universitario Reina Cristina, pp. 11-116. Reed. en facsímil en: Andrés-Gallego, José (ed.) (2000). *La Iglesia en España: Textos históricos*. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000, CD.

ANDRÉS-GALLEGO, J. (1983). *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Marid: Espasa, 495 pp.

ANDRÉS-GALLEGO, J. (1991). «Ventura, Donoso, Balmes». En: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento: atti del Seminario Internazionale, Erice, 6-9 ottobre 1988*. Florencia: Leo S. Olschki editore, pp. 253-264. Versión castellana: «Ventura, Donoso, Balmes». En: *Hispania Sacra*, xlii (1990), Madrid, pp. 493-502.

ANDRÉS-GALLEGO, J. (1993): «La búsqueda de la justicia en Andalucía: dieciocho siglos olvidados». En: *La doctrina social de la Iglesia: En el I Centenario de la Encíclica «Rerum Novarum»*. Jaén: Seminario Diocesano, pp. 83-136.

ANDRÉS-GALLEGO, J. (1999). «El non profit hispánico: la historia». En: Giorgio Vittadini, Giorgio, y Barea; Maite (dir.). *La economía del non profit, libre expresión de la sociedad civil*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, pág. 41-64 (= En: *Communio*, XX [octubre-diciembre de 1999], Madrid, pp. 504-521).

ANDRÉS-GALLEGO, J. (2004). «Sobre las raíces católicas de la descristianización». En: *Rocinante*, núm. 1, Salerno, 13-56.

ANDRÉS-GALLEGO, J. (2012). «El replanteamiento de la filosofía del derecho en torno a 1600 como parte de un giro histórico capital». En: *Homenaje al profesor José Antonio Escudero*, t. IV. Madrid: Editorial Complutense, pp. 89-119.

ANDRÉS-GALLEGO, J. (2014): «*Caritas in veritate:* Lectura crítica». En: Rubio de Urquía, Rafael, y Pérez-Soba, Juan José (eds.): *La doctrina social de la Iglesia: Estudios a la luz de la encíclica* Caritas in veritate. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 1203-1292.

ANDRÉS-GALLEGO, J., PAZOS, A. M. (1993). «Cien años (y algo más) de catolicismo social en España». En: Pazos, Anrón M. (dir.). *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991*. Pamplona,: Eunsa. pp. 1-92.

CARPINTERO BENÍTEZ, F. (1977). *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 307 pp.

CARPINTERO BENÍTEZ, F. (1992). «Nuestros prejuicios acerca del llamado derecho natural». En: *Persona y Derecho*, XXVII, Pamplona, pp. 21-200.

CARPINTERO BENÍTEZ, F. (1999). *Historia del derecho natural: Un ensayo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 352 pp.

CORREA, A. C. (2018[51]). *La «naturaleza humana» según Karol Wojtyla*. En: http://www.karolwojtylafilosofo.com/pdf/5S_/5S-17.pdf.

DANTE, F. (2004). *«La Civiltà cattolica» e la «Rerum novarum»: Cattolici intransigenti nell'Europa del XIX secolo*. Milán: Edizione Unicopoli, 163 pp.

DE LUBAC, H. (1991). *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Ediciones Encuentro, 546 pp.

DE LLERA, L. (1918). *El padre Ceferino intérprete de Rosmini: Excursus por la neoescolástica española del siglo XIX, Filosofia neo-scolastica*. Milán: Università Cattolica di Milano, 42 pp.

DE ROSA, G. (1963). *I Gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del'48, con documenti sulla condotta della Compagnia de Gesù e scritti inediti di Luigi Taparelli d'Azeglio*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 304 pp.

DEL PRADO, N. (1899). *De veritate fundamentali philosophiae christianae: Liber primus*. Friburgo: Tyis Divus Thomas,117 pp.

Del Prado, N. (1911). *De veritate fundamentali philosophiae christianae*. Friburgo: Helveriorum, 659 pp.

FURLONG, P. Y CURTIS, D. (eds.). (1994). *The Church faces the Modern world: Rerum Novarum and its impact*. Hull: Earslgate Press, 256 pp.

GIANNI, G. (1989). «Un enigma insolito». En: *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, lxxxiii, Roma, pp. 415-444.

GILSON, E. (1919). *Le thomisme: Introduction au système de S. Thomas d'Aquin*. Estrasburgo: A. Vix & Cie., 1919, 174 pp.; reed. rev. y aum., París, Librairie phiilosophique J. Vrin, 1922, 239 pp.; 3ª ed. aum., 1927, 322 pp.

GILSON, E. (1942). *Le thomisme: Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 4ªed, París, J. Vrin, 1942, 532 pp.; 5ªed. rev. y aum., 1944, 552 pp.; 6ª ed. rev., 1967, 468 pp.

GILSON, E. (1944). *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Librairie philosophique Vrin. 2ª ed. rev, 1969.

GÓMEZ MOLLEDA, M. D. (2008). 2ª ed., *Cristianos en la sociedad laica: Una lectura de los escritos espirituales de Pedro Poveda*, Madrid, Narcea Ediciones, 256 pp.

51. Fecha de la consulta.

GONZÁLEZ, Z. (1864). *Estudios sobre la filosofía de santo Tomás*, Manila, Establecimiento Tipográfico del Colegio de Santo Tomás, 3 volúmenes.

GONZÁLEZ, Z. (1873). «La economía política y el cristianismo». En: *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*. t. II, Madrid: Impr. de Policarpo López, pp. 1-121.

HERRERA, I. G. (1969). *El cardenal Sancha arzobispo de Toledo, 1833-1909*. Madrid: Escuela Gráfica Salesiana, 673 pp.

ILLANES, J. L. (1988). «La teología como saber de totalidad: En torno al proyecto teológico de Henri de Lubac». En: *Revista española de teología*, xlviii, pp. 149-192.

JOBLIN, J. (1990). «L'appel de l'Union de Fribourg à Lèon XIII en faveur d'une législation internationale du travail. Son lien avec 'Rerum Novarum'». En: *Archivum Historia Pontificiae*, núm. 28, Roma, pp. 357-372.

KEANE, J. J. (1891). «The Catholic Church and economics». En: *The Quarterly journal of economics*, vi, núm. 1, pp. 25-46.

LÓPEZ MARTÍN, J. (1999). *La iglesia de Almería y sus obispos*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2 volúmenes.

LLANOS TORRES, A. (1998). «Ciencia jurídica y moralismo en la España del siglo XIX: la neoescolástica». En: Puy Muñoz, F., y Rus Rufino (eds.). *La historia de la filosofía jurídica española*. Santiago de Compostela: FAB, pp. 219-274.

LLANOS TORRES, A. (1998b). *Concepto de derecho y relación jurídica en el pensamiento aristotélico tomista español de los siglos XIX y XX*. Madrid: Universidad Complutense, 190 pp.

LLANOS TORRES, A. Y RUS RUFINO, S. (1997). *El derecho natural en la España del siglo XIX*. León: Universidad, 120 pp.

MARTINA, G. (1974). *Pío IX, t. I: 1846-1850*. Roma: Università Gregoriana. #

MARTÍNEZ ESTEBAN, A. (2013). *El cardenal Sancha en la encrucijada de la iglesia española*. Madrid: Visión libros, 425 pp.

MAURA, J. R. (1981). «El caciquismo». En: Andrés-Gallego, José (coord.). *Historia general de España y América: Revolución y Restauración (1868-1931*, tomo XVI-2, Madrid, Ediciones Rialp, pp. 71-88.

MONTERO, F. (1983). *El primer catolicismo social y la* Rerum novarum *en España, 1889-1902*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 496 pp.

NYE, J. V. (1991). «The myth of free-trade Britain and fortress France: Tariffs and trade in the nineteenth-century». En: *The journal of economic history*, li, núm. 1, pp. 23-46.

PROUVOST, G. (ed.) (1991). *Étienne Gilson-Jacques Maritain: Correspondance, 1923-1971: Deux approches de l'être*. París: Librairie philosophique J. Vrin, 304 pp..

RABATÉ, C. Y JEAN CLAUDE (2009). *Miguel de Unamuno: Biografía,* Madrid, Taurus, 816 pp.

ROSAS LAURO, C. Y RAGAS RISA, J. (2007). «Las revoluciones francesas en el Perú: Una reinterpretación (1789-1848)». En: *Bulletin de l'Institut français d'études andines,* xxxvi, núm. 1, París, pp. 51-65.

SCHAEV, B. (2011). «Anticipating the Social-Democratic schism: Theoretical disputes within the SPD on capitalist evolution and the nature of the Imperial German state». En: *Focus of German studies,* xviii, núm. 3, pp. 19-51, accesible en 2018 en https://openaccess.leidenuniv.nl.

TAPARELLI D'AZEGLIO, L. (1840-43). *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto.* Palermo, Stamperia d'Antonio Muratori.

TAPARELLI D'AZEGLIO, L. (1851). *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto.* Luarno: Vicenso Mansi editore. Reed. rev. y aum., 1855.

TAPARELLI D'AZEGLIO, L. (1857) *Essai théorique de droit naturel, basé sur les faits,* París, Caterman, 4 volúmenes.

TAPARELLI D'AZEGLIO, L. (1866). *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos,* s.l., s.i., 4 volúmenes; reed. en 3 en 1884.